WAHB B. MUNABBIH, UNE FIGURE SINGULIÈRE DU PREMIER ISLAM

Alfred-Louis de Prémare

Editions de l'E.H.E.S.S. | *Annales. Histoire, Sciences Sociales*

2005/3 - 60e année
pages 531 à 549

ISSN 0395-2649

Wahb b. Munabbih, une figure singulière du premier islam

Alfred-Louis de Prémare

Wahb b. Munabbih n'est pas un inconnu. Les commentaires coraniques comme la littérature arabe plus large des « Récits sur les prophètes » ne tarissent pas de citations de textes qui lui sont attribués, et il a même sa place dans la piété musulmane populaire. Les sources d'informations principales dont nous disposons à son sujet ont été inventoriées et étudiées[1], et il semblerait qu'il n'y ait plus rien à dire de nouveau. Il doit surtout sa fortune au fait qu'il a été considéré comme le représentant type du genre appelé les *Isrāʾʾīliyyāt*, ces « Traditions israélites » auxquelles recouraient les commentateurs musulmans pour expliquer les narrations ou les allusions coraniques autour des prophètes et des personnages bibliques anciens. Les autres registres de son activité sont moins connus : « historiographie » du Yémen ancien et des débuts de l'islam, transmission de sentences de sagesse orientale véhiculées en arabe sous le nom du sage Luqmān. Quant à la part qu'il prit en son temps au débat plein de périls sur le libre arbitre et la prédestination, elle est difficile à cerner avec exactitude en raison de l'incertitude des informations.

Il n'est cependant pas inutile de s'interroger sur ce qu'impliquent l'existence et la nature de cette activité, considérée en elle-même et dans le contexte du

Je remercie Claude Gilliot, Antoine Borrut et Paul Cobb, qui m'ont fait bénéficier de leurs commentaires et de leurs compétences bibliographiques.

1 - Raif Georges Khoury, *Wahb b. Munabbih*, Wiesbaden, Otto Harrassowitz, « Codices Arabici Antiqui-I », 1972 ; Id., « Wahb b. Munabbih », *Encyclopédie de l'Islam*, nouvelle éd., [*E. I.*-2], Leyde, E. J. Brill, 1954-2004, t. xi, 2003, pp. 38-40. Voir aussi Josef Horovitz, « Wahb b. Munabbih », *Encyclopédie de l'Islam*, ancienne éd., [*E. I.*-1], Leyde-Paris, E. J. Brill/ Klincksieck, 1908-1934, t. iv, 1934, pp. 1142-1144.

Annales HSS, mai-juin 2005, n°3, pp. 531-549.

premier siècle de l'islam. En effet, de par ses centres d'intérêt, Wahb b. Munabbih nous apparaît comme une personnalité singulière dans le milieu naissant des clercs musulmans. L'intérêt de ces derniers tendait déjà, à son époque, à se fixer plutôt sur les questions légales et sur la mise en place de références propres à l'islam sous la forme des collections de *ḥadīṯ* encore en gestation, alors que l'on mettait la dernière main à l'établissement d'un corpus coranique officiel. C'est donc surtout cette singularité que je tenterai de mettre en évidence, en contraste avec les clercs de son milieu.

Il est bien difficile, dans tout ce qui a été attribué à Wahb ou qui a été raconté de lui, de faire la part du vrai et du vraisemblable, de l'authentique et de l'apocryphe. Les zones d'ombre ne manquent pas, et les informations biographiques qui émergent des compilations historiographiques, sont souvent fragmentaires ou ambiguës, quand elles ne sont pas divergentes ou contradictoires. Cette remarque s'applique à ce que nous connaissons de la plupart des personnages qui appartenaient au même corps que Wahb, prédicateurs, juristes et transmetteurs de traditions. On connaît les aléas relatifs au mode d'écriture, de transmission et de recomposition des *aḫbār*[2] véhiculés par les informateurs et que l'on retrouve dans ces collations tardives. On peut cependant tenter d'esquisser le portrait intellectuel du personnage tel qu'il ressort de ces *aḫbār*, de le situer dans son milieu et dans ses rapports avec le pouvoir omeyyade, et enfin de formuler quelques questions en vue de mieux en comprendre le rôle et la signification durant la seconde moitié du VII^e^ et la première moitié du VIII^e^ siècle. Cette période, on le sait, constitue un moment essentiel pour les fondations politiques et culturelles de l'Islam, principalement sous l'autorité des califes de la famille omeyyade.

La situation historique

Wahb b. Munabbih naquit, vécut et mourut au Yémen. Il faisait partie d'un milieu de souche étrangère, les *Abnāʾ* ou « Fils des Perses ». Lors de sa naissance, vers 654, à Ḏamār au sud de Sanaa, deux décennies à peine s'étaient écoulées depuis la conquête de l'Arabie du Sud par les Arabes du Nord sous la direction de la tribu des Qurayš. Le Yémen, pays de vieille civilisation, mais qui avait été sous domination perse depuis la fin du VI^e^ siècle, était devenu l'une des provinces du nouvel empire issu des conquêtes arabes. Wahb était encore enfant lors de la guerre civile qui suivit le meurtre du troisième successeur de Muḥammad, ʿUṯmān, en 656, et qui avait mis aux prises ʿAlī, gendre de Muḥammad, ancêtre du chiisme, et son rival Muʿāwiya, cousin de ʿUṯmān et gouverneur de Damas. Il était âgé d'une trentaine d'années lors de la deuxième guerre civile, qui opposa les souverains omeyyades de Damas et le clan qurayshite d'Ibn Zubayr, lequel avait été proclamé calife à La Mecque et avait réuni sous son obédience le Hedjâz et le Yémen. Par

2 - Pluriel de *ḫabar* : « information historique », « relation », « rapport » ; aux premiers siècles de l'islam, l'historiographe est un *aḫbārī*, un compilateur d'*aḫbār*, qu'il transmet, regroupe et adapte à son propos.

la suite, prédicateur à la mosquée de Sanaa, il eut à composer avec l'un ou l'autre des gouverneurs omeyyades de la famille ou de la tribu de Ḥaǧǧāǧ b. Yūsuf, homme lige du calife ʿAbd al-Malik, qui avait mis fin à la sécession d'Ibn al-Zubayr. Il exerça les fonctions de cadi à Sanaa sous le règne de ʿUmar II b. ʿAbd al-ʿAzīz (717-720). Enfin, il mourut, victime de la bastonnade, vers 730, pendant le règne du calife Hišām b. ʿAbd al-Malik (724-743), une vingtaine d'années avant la chute de la dynastie (750)[3].

Ce siècle fut marqué par l'expansion militaire extérieure et les affrontements politiques internes, par la consolidation du pouvoir omeyyade et la recomposition du système tribal en terres de conquête, par les fondations monumentales affirmant la suprématie de l'Islam[4], par l'arabisation de l'administration et de la monnaie, et enfin par le rôle grandissant des non-Arabes convertis dans les différents circuits culturels. Il fut aussi celui de la mise en place progressive des écritures islamiques de référence. Le corpus coranique officiel fut constitué sous le contrôle des califes successifs appartenant à la même famille, et ce fut sous le règne de ʿAbd al-Malik b. Marwān (685-705), ou peut-être même un peu au-delà, qu'il semble avoir trouvé une configuration à peu près semblable à celle d'aujourd'hui, certaines versions concurrentes continuant néanmoins de circuler. Quant aux collections écrites de traditions *ḥadīṯ*-s attribuées ou relatives au prophète de l'islam, elles commencèrent également à se constituer à cette même époque[5]. L'histoire de ces collections est encore incertaine. Ce que nous en connaissons est lié à des personnages comme les Médinois ʿUrwa b. al-Zubayr (m. vers 712), connu par la correspondance que l'on cite de lui avec le calife ʿAbd al-Malik, et Ibn Šihāb al-Zuhrī (m. en 742), dont on dit que ce fut le calife Hišām b. ʿAbd al-Malik (724-743) qui lui ordonna la mise par écrit de son savoir en matière de *ḥadīṯ*-s[6]. Le contexte dans lequel vécurent Wahb b. Munabbih et ses pairs était donc aussi celui des fondations scripturaires de l'islam, ceci impliquant que les références textuelles de la communauté islamique n'étaient pas encore stabilisées en des corpus parfaitement établis dans leurs formes et bien spécifiés dans leur statut et leurs contenus. Aussi les hommes en vue de cette génération étaient-ils, en quelque sorte et chacun dans son activité propre, des initiateurs dont les orientations et les pratiques intellectuelles ne constituaient pas encore un ensemble homogène, encadré par des références unifiées et contraignantes comme cela se produira au IXe siècle.

3 - Sur l'époque omeyyade, GERALD R. HAWTING, *The first dynasty of Islam. The Umayyad caliphate, AD 661-750*, Carbondale, Southern Illinois University Press, 1987.

4 - Construction du Dôme du Rocher à Jérusalem, achevée en 691-692 sous ʿAbd al-Malik ; construction de la Grande Mosquée de Damas sous al-Walīd (705-715), fils et successeur de ʿAbd al-Malik.

5 - ALFRED-LOUIS DE PRÉMARE, *Aux origines du Coran, questions d'hier, approches d'aujourd'hui*, Paris, Téraèdre, 2004.

6 - ID., *Les fondations de l'islam. Entre écriture et histoire*, Paris, Le Seuil, 2002, pp. 14-16 et 321-323 ; GREGOR SCHŒLER, *Écrire et transmettre dans les débuts de l'islam*, Paris, PUF, 2002, chap. 3.

Les juges et les juristes

Wahb b. Munabbih fut nommé cadi de Sanaa sous le règne de ʿUmar II b. ʿAbd al-ʿAzīz. Il est difficile de se faire une idée précise de la fonction de juge à cette époque sans être tenté d'y projeter ce que l'on en sait pour les périodes ultérieures. Elle ne paraît pas avoir été strictement délimitée, car elle était souvent couplée avec d'autres attributions, comme celles de gouverneur, de chef de la police ou de collecteur des impôts. Wahb, à Sanaa, et son collègue Ṭāwus b. Kaysān, à Ǧanad, étaient juges ; mais ils avaient aussi en charge l'administration du Trésor public. On attribue à ʿUmar II un propos selon lequel un bon juge devait avoir cinq qualités : être irréprochable, être longanime et patient, connaître la pratique antérieure – « ce qu'il y avait avant lui » –, consulter les gens de bon conseil et ne pas tenir compte des critiques. Mis à part, éventuellement, l'allusion à la pratique antérieure, rien n'est dit explicitement sur le prophète ou la loi de Dieu. Il s'agit surtout d'un programme éthique[7]. C'est ce qui apparaît dans une information relative à Ṭāwus b. Kaysān. Chargé de collecter les impôts dans le district de Ǧanad, au sud-ouest du Yémen, « il prélevait directement l'aumône *[ṣadaqa]* des riches et la reversait aux pauvres ». Lorsque le gouverneur de la province lui en demanda compte, il refusa : « Je n'ai pas de compte à rendre ; je prends au riche et je donne au pauvre ». Rien n'est spécifié en termes de *zakāt*, ou « aumône légale »[8].

À Kūfa, en Irak, la pratique judiciaire de Šurayḥ, un cadi quelque peu légendaire (m. entre 698 et 718), apparaît plutôt empirique. Chargé de trancher les litiges, le juge se situe dans une sorte de continuité par rapport à l'arbitre *(šakam)* des temps anciens en Arabie. Le plus souvent, c'est le jugement personnel qui domine : « Tu décides là quelque chose de nouveau ! », lui dit-on. Et il rétorque : « Les autres le font bien, pourquoi pas moi ? ». « Je ne délivre pas de fatwa, déclare-t-il, mais je juge. » Le principe essentiel est d'appuyer sa décision sur des preuves et des témoignages, et sur sa propre perspicacité. Nous avons là le portrait type d'« un cadi de ce temps-là » qui ne manque pas de pertinence. L'on a, cependant, transmis de Šurayḥ des avis d'ordre législatif (fatwas) qui allaient entrer dans la tradition jurisprudentielle islamique[9].

7 - MUḤAMMAD IBN SAʿD, *al-Ṭabaqāt al-kubrā [Ṭabaqāt]*, éd. par Iḥsān ʿAbbās, 8 vol., Beyrouth, Dār Ṣādir, 1985, vol. V, pp. 369-370 ; GAUTIER H. A. JUYNBOLL, *Muslim tradition. Studies in chronology, provenance and authorship of early ḥadīth*, Cambridge, Cambridge University Press, 1983, pp. 36-37.

8 - ABŪ ʿUBAYD B. SALLĀM, *Kitāb al-amwāl*, éd. par Muḥammad Ḫalīl Harās, Le Caire, 1968 (réimpr. Beyrouth, Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya, 1986, p. 588). Les opinions ou jugements rapportés de Ṭāwus en matière d'« aumône » sont significatifs du caractère peu défini des termes et des références utilisés : ʿABD AL-RAZZĀQ AL-ṢANʿĀNĪ, *al-Muṣannaf [Muṣannaf]*, éd. par Ḥabīb al-Raḥmān al-Aʿẓamī, 11 vol., Johannesburg, al-Majlis al-ʿIlmī, 1970-1972, vol. IV, « Kitāb al-zakāt ».

9 - *Ṭabaqāt*, vol. VI, pp. 131-145 ; cf. G. H. A. JUYNBOLL, *Muslim tradition...*, *op. cit.*, pp. 87-88 ; *Muṣannaf*, vol. VI, nos 1182, 1183 ; HARALD MOTZKI, *The origins of Islamic jurisprudence. Meccan Fiqh before the classical schools*, Leyde, E. J. Brill, 2002, pp. 168-169.

Un *ḫabar* présentant un cas d'espèce illustre bien la mise en place hésitante d'une jurisprudence dont les principes commençaient à se dessiner à partir de certaines pratiques antérieures. Le procès se déroule dans le Šām (Syrie-Palestine). Il oppose le jugement du gouverneur et juge de Palestine, Ibn Baḥdal (m. vers 688), à celui d'un juriste de Damas, Ibn Ġanm (m. 697) : « Une femme, dans le Šām, était décédée. Elle avait laissé une jeune esclave en héritage, à partager entre son mari et [trois] associés. Son mari, alors qu'il n'en possédait que le quart, coucha avec elle. On l'amena à Ibn Baḥdal, juge dans le Šām. Il déclara : "Lapidez-le !" Mais l'affaire monta jusqu'à Ibn Ġanm. Celui-ci déclara : "Flagellez-le au trois quarts de la peine". » ʿAṭāʾ, un juriste de La Mecque contemporain de Wahb, commente ce jugement : « Il ne l'avait donc pas condamné à la lapidation en raison du quart qu'il possédait de cette esclave. » Le juge Ibn Baḥdal avait préconisé une sanction pénale qui avait cours à son époque : la lapidation. Plus subtil, le juriste de Damas, sans mettre en question le principe de cette peine, en décidait une autre qui lui coexistait, la flagellation, en fondant sa décision sur des considérations relatives au partage de l'héritage. Un homme ayant des droits sexuels sur son esclave, le prévenu avait pu légitimement jouir de sa part. Mais il y avait adultère avec les trois autres parts de l'esclave, qui n'étaient pas à lui[10].

Au Yémen, c'est Ṭāwus b. Kaysān qui fait figure de référence en matière de jurisprudence, en raison de ses propos concernant, par exemple, les questions rituelles, « le licite et l'illicite » en matière alimentaire ou matrimoniale, etc. Ses nombreux avis, rapportés par son fils et transmis dans le corpus de traditions de ʿAbd al-Razzāq, illustrent également, comme je l'ai signalé plus haut, une jurisprudence en gestation, qui s'inspire parfois de la pratique de certains compagnons du prophète, mais qui repose le plus souvent sur son jugement propre[11]. Quant à Wahb b. Munabbih, nous n'avons presque aucune illustration de la manière dont il exerçait ses fonctions de juge. On dit même qu'il n'était pas très compétent en ce domaine[12], et les sources ne font guère état d'avis d'ordre législatif à partir desquels il aurait pu devenir une référence. Le contraste entre lui et Ṭāwus est frappant. Bien qu'il fût juge, Wahb n'était pas un juriste.

Les traditionnistes

Les « successeurs » (les hommes de la génération qui succéda à celle des « compagnons » de Muḥammad), ceux de Médine, de La Mecque et d'autres centres urbains, ont joué un rôle important dans l'établissement des bases de la tradition islamique rapportée au Prophète, la *Sunna*. Beaucoup d'entre eux étaient d'origine non arabe. Chacun d'eux avait connu une ou plusieurs personnes de la première génération et en transmettait les informations, en particulier les traditions des

10 - *Ibid.*, pp. 169-170 ; *Muṣannaf*, vol. VII, nº 13459.

11 - Sur le corpus de ʿAbd al-Razzāq al-Ṣanʿānī (m. 827), voir *supra* n. 8.

12 - ʿAlī ibn ʿAsākir, *Tārīḫ madīnat Dimašq [T. D.]*, éd. par ʿUmar al-ʿAmrāwī, 80 vol., Beyrouth, Dār al-Fikr, 1995-2000, vol. LXIII, p. 380.

compagnons, qui feront autorité sous le nom de *ḥadīṯ*-s[13]. C'est au tournant des VII^e^-VIII^e^ siècles que l'on peut situer l'apparition des premiers *ḥadīṯ*-s standardisés, c'est-à-dire comportant une chaîne de transmission *(isnād)*, dont on posera le principe qu'elle devait avoir été orale et introduite par la formule consacrée : « Un tel nous a rapporté que tel compagnon a dit que... »

Il est difficile de faire entrer Wahb b. Munabbih dans le cadre d'une telle activité, contrairement à son frère Hammām. Les notices respectives qui les concernent tous deux chez Ibn Saʿd (m. 845), l'auteur des *Ṭabaqāt*, sont significatives à cet égard. De la notice sur Wahb, déjà très succincte, il ressort que celui-ci était un sage ; qu'il avait lu beaucoup de « livres révélés » ; qu'il était une sorte d'ascète ; et enfin qu'il mourut en 110 de l'hégire. Quant à la notice consacrée à Hammām, c'est une simple fiche d'identité en deux lignes : nom, origine, frère aîné de Wahb, date de décès (101 ou 102 h./*ca.* 720). Mais Ibn Saʿd ajoute : « Il rencontra Abū Hurayra et transmit abondamment de lui[14]. » Abū Hurayra (m. 676) est présenté comme l'un des « compagnons » les plus prolixes en matière de *ḥadīṯ*-s. Quant à Hammām, on lui attribue une collection écrite *(ṣaḥīfa)* de cent trente-huit *ḥadīṯ*-s, qu'il aurait constituée à partir de l'enseignement oral d'Abū Hurayra. Le texte en a été édité à partir de deux copies manuscrites tardives. Elle est intégrée dans le *Musnad* d'Ibn Ḥanbal (m. 855), l'un des six corpus canoniques de *ḥadīṯ*-s, mais les cinq autres corpus en retiennent également un certain nombre d'éléments. Il se peut que Hammām ait rencontré Abū Hurayra ; il se peut aussi qu'il ait écrit sous ce label des *ḥadīṯ*-s de son propre cru mêlés à ceux qu'il avait reçus, ou entendu dire, du compagnon. Il est considéré en tout cas comme un garant authentifié dans une chaîne de transmission de la tradition canonique de l'islam[15].

Des sources plus tardives font de Hammām le cadet de Wahb, et disent qu'il mourut très vieux, longtemps après Wahb (vers 749). Mais il semble que ce soit une sorte de ruse destinée à garantir que son transmetteur établi au Yémen, Maʿmar b. Rāšid (m. 771), ait pu recevoir son enseignement direct et pas seulement à travers son écrit, principe théorique, ici plutôt fictif, de la transmission orale des *ḥadīṯ*-s[16]. Wahb n'a, quant à lui, transmis véritablement aucun *ḥadīṯ* à proprement parler, bien qu'on le fasse figurer comme transmetteur de compagnons prestigieux. En cette matière, il dépendait surtout de son frère Hammām[17]. Lorsque Wahb est

13 - Traditionniste : néologisme en usage chez les islamologues modernes, traduisant le mot arabe *muḥaddiṯ* et désignant un transmetteur attitré de traditions – *ḥadīṯ*-s – attribuées à Muḥammad et à ses compagnons. Sur l'histoire du *ḥadīṯ*, outre la référence à G. H. A. JUYNBOLL indiquée en note 7, voir *ID.*, *Studies on the origins and uses of Islamic hadīth*, Aldershot, Ashgate, 1996.

14 - *Ṭabaqāt*, vol. V, pp. 543-544.

15 - A.-L. DE PRÉMARE, *Les fondations...*, *op. cit.*, pp. 335-338.

16 - AḤMAD AL-RĀZĪ, *Tārīḫ madīnat Ṣanʿāʾ [T. Ṣ.]*, éd. par Ḥusayn al-ʿUmarī, Beyrouth-Damas, Dār al-Fikr, 1989, pp. 408, 450-451 et 457 ; AḤMAD IBN ḤAǦAR, *Tahḏīb al-Tahḏīb [Tahḏīb]*, 14 vol., Beyrouth, Dār al-Fikr, 1984-1985, vol. XI, p. 59 (nº 106). Sur la question de la transmission des informations oralement et/ou à partir d'écrits, G. SCHŒLER, *Écrire et transmettre...*, *op. cit.*

17 - *Tahḏīb*, vol. XI, pp. 147-148 (nº 288).

directement évoqué dans les corpus canoniques, c'est pour en citer des sentences morales ou religieuses. On a fait notamment de lui le disciple d'Ibn ʿAbbās (m. 687), autre transmetteur prolixe de traditions. Mais il s'agit le plus souvent d'allégations tardives destinées à lui garantir le label d'une autorité connue[18].

Ayyūb al-Saḫtiyānī (m. 748), un traditionniste irakien, mettait en garde l'un de ses collègues contre Wahb car ce qu'il transmettait ne provenait pas d'une transmission orale mais écrite. De fait, les *aḫbār* font de fréquentes références aux lectures de Wahb – « J'ai lu dans tel livre » – et ils rapportent que son frère Hammām, au cours de ses expéditions, lui envoyait des livres[19]. Ils font allusion aussi régulièrement à des « écrits de Wahb », dont on évoque par ailleurs des titres et des contenus, et qui étaient nourris par ses lectures. Nous ne savons pas sous quelles formes étaient ces écrits car aucun d'eux ne nous est parvenu comme tel ; nous n'en avons que des fragments plus ou moins longs cités dans des compilations à partir du VIIIe-IXe siècle, lorsque l'on se mit à composer des « livres » proprement dits. Ceci n'est pas exceptionnel, car la quasi-totalité des écrits transmis des hommes de la période omeyyade ne nous sont parvenus que de façon indirecte. C'est précisément le va-et-vient avoué entre lectures et écritures qui caractérise Wahb parmi ses pairs. De plus, les écrits qu'il consultait avaient un caractère exogène par rapport à la *Sunna* principalement législative qui se mettait en place au tournant du VIIe-VIIIe siècle dans la ligne proprement arabe et islamique dessinée par la politique générale du califat. En cela encore, Wahb se singularisait dans le milieu intellectuel naissant des « traditionnistes ».

Wahb b. Munabbih, les *Abnā*ʾ et les Ḥimyar

Le milieu d'origine de Wahb b. Munabbih contribue à éclairer les centres d'intérêt particuliers qui étaient les siens. Il appartenait à cette catégorie de population du Yémen que l'on appelait les Abnāʾ Fāris, « Les Fils de la Perse », ou, en raccourci, *al-Abnā*ʾ, « Les Fils ». C'étaient les descendants de fonctionnaires persans, et surtout de militaires d'origines diverses, venus de différentes provinces de l'Empire sassanide. Enrôlés par l'administration sassanide et assimilés aux Perses, ils occupaient le pays depuis les années 570 et y avaient fait souche en épousant des femmes indigènes. Selon les sources arabes traditionnelles, les Abnāʾ avaient joué le jeu des propagandistes de l'islam, venus du Hedjâz, au détriment de certains leaders tribaux d'Arabie du Sud[20]. Nous les retrouvons largement représentés dans l'élite

18 - Abū Nuʿaym al-Iṣfahānī, *Ḥilyat al-awliyāʾ wa ṭabaqāt al-asfiyāʿ [Ḥilya]*, éd. par Muṣṭafā ʿAbd al-Qādir ʿAṭāʾ, 9 vol., Beyrouth, Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya, 1997, vol. IV, nos 4802-4816. Ibn ʿAbbās, ancêtre de la dynastie abbasside, était le jeune cousin de Muḥammad. Sur sa fonction symbolique en tant que « médiateur autorisé », voir Claude Gilliot, « Portrait mythique d'Ibn ʿAbbās », *Arabica*, vol. XXXII, 1985, pp. 127-184.
19 - *T. D.*, vol. LXIII, p. 400 ; *Tahḏīb*, vol. XI, p. 59.
20 - Radi Daghfous, *Le Yaman islamique des origines jusqu'à l'avènement des dynasties autonomes (Ier-IIIe siècles/VIIe-IXe siècles)*, 2 vol., Tunis, Université de Tunis I, 1995, vol. I, pp. 187-402. Sur la conquête définitive du Yémen dans le cadre général des guerres

du Yémen qui se mit en place au premier siècle de l'hégire, dans la vie politique et dans l'encadrement institutionnel, comme dans les secteurs économique et culturel[21]. Wahb b. Munabbih et ses frères en faisaient partie. Leur père, enrôlé par les Perses à l'époque de Khusraw II Parviz (591-628), venait de Herat, dans le Khorassan, à l'ouest de l'Afghanistan actuel. Attaché à ses racines, Wahb se rendait dans cette région, dit-on, « de façon régulière, pour s'enquérir des affaires de Herat »[22].

Par sa mère, cependant, Wahb était Yéménite. Il connaissait le ḥimyarite, dialecte sud-arabique de l'ancienne tribu royale des Ḥimyar, différent de l'arabe bien qu'il fût alors fortement arabisé[23]. On raconte qu'au cours d'un pèlerinage à La Mecque, Wahb aurait été requis par le général omeyyade Maslama, fils du calife ʿAbd al-Malik, pour déchiffrer une inscription sud-arabique trouvée au sanctuaire. C'est plausible, car les inscriptions sud-arabiques ne manquent ni au Yémen, ni dans des secteurs proches du Hedjâz, ni même en Arabie centrale. Il resterait à savoir si Wahb était capable de déchiffrer le sud-arabique épigraphique, qui était la langue de l'antique royaume de Saba[24]. En tout cas, l'histoire du Yémen constitua un temps l'un de ses centres d'intérêt, et il fut l'auteur d'un ouvrage intitulé *Des rois couronnés de Ḥimyar et de leurs aḫbār*, sur l'histoire des anciens rois himyarites (IIIe-VIe siècles). Nous en avons de nombreux extraits transmis par Ibn Hišām (IXe siècle) dans son propre *Livre des couronnes*[25].

Mis à part les *aḫbār* du Yémen antique, deux domaines d'écriture et d'enseignement ont fait la réputation de Wahb : les narrations d'origine biblique et parabiblique[26], et les traditions gnomiques.

dites de la *Ridda*, voir FRED MCGRAW DONNER, *The early Islamic conquests*, Princeton, Princeton University Press, 1981, pp. 82-90.

21 - *T. Ṣ.*, index, p. 655, *Abnāʾ Fāris*, et pp. 337-339 ; ʿUMAR AL-ǦAʿDĪ, *Ṭabaqāt fuqahāʾ al-Yaman [Fuqahāʾ]*, éd. par Fuʾād Sayyid, Beyrouth, Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya, 1957, pp. 56-62.

22 - *T. D.*, vol. LXIII, pp. 371-373 ; YŪSUF AL-MIZZĪ, *Tahḏīb al-kamāl fī asmāʾ al-riǧāl [Riǧāl]*, éd. par Suhayl Zakkār *et alii*, Beyrouth, Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya, 1994, vol. XIX, pp. 488-489 ; *Tahḏīb*, vol. XI, pp. 147-148.

23 - *T. Ṣ.*, p. 409.

24 - *T. D.*, vol. LXIII, p. 368 ; CHRISTIAN ROBIN, « Les langues de la péninsule arabique », *Revue du monde musulman et de la Méditerranée*, 61, 3, 1991, pp. 89-111, ici pp. 95-96. Les *aḫbār* sur Wahb déchiffreur d'inscriptions présentent de nombreuses variantes.

25 - YĀQŪT AL-ḤAMAWĪ, *Muʿǧam al-udabāʾ [Udabāʾ]*, 6 vol., Beyrouth, Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya, 1991, vol. V, p. 576 ; ʿABD AL-MALIK IBN HIŠĀM, *Kitāb al-Tīǧān fī mulūk Ḥimyar [Tīǧān]*, Sanaa, Markaz al-Dirāsāt wa l-Abḥāṯ al-Yamaniyya, 1979.

26 - J'emploie le mot « biblique » en un sens extensif, par commodité. Sur le genre « récits sur les prophètes » dans la littérature islamique, voir TILMAN NAGEL, *Die Qiṣaṣ al-Anbiyāʾ. Ein Beitrag zur arabischen Literaturgeschichte*, Bonn, Bonn Universität, 1967 ; *ID.*, « Ḳiṣaṣ al-anbiyāʾ », *E. I.-2*, *op. cit.*, t. V, 1980, pp. 177-178.

Les narrations bibliques

Dans le domaine biblique, Wahb était, dit-on, plus compétent que ʿAbd-Allāh b. Salām et Kaʿb al-Aḥbār, deux rabbins juifs convertis à l'islam dont les sources ont gardé le souvenir et quelques citations. « Ce qui dominait chez lui, dit al-Ǧaʿdī, c'était la narration *[qaṣaṣ]*.[27] » Selon les membres de sa famille, il aurait déclaré : « J'ai lu quatre-vingt douze Écritures descendues du ciel, dont soixante-douze dans les églises – ou les synagogues – ou entre les mains des gens, et une vingtaine connue seulement de peu de gens. » Une liste en est fournie. On peut y reconnaître des titres de livres bibliques (Torah, Psaumes, Évangile) et y soupçonner des pseudépigraphes (d'Hénoch, d'Abraham, etc.)[28].

Les références de Wahb aux écrits religieux juifs et chrétiens apparaissent de façon constante au fil des *aḫbār* le concernant : « J'ai lu dans tel livre [...] » ou « dans un certain livre... ». Un de ses descendants, ʿAbd al-Munʿim b. Idrīs (m. 842), à partir des écrits de Wahb, en constitua un corpus sous le titre de « Livre du Commencement » *(Kitāb al-Mubtadaʾ)*[29]. Il concernait non seulement la genèse du monde, mais encore des récits sur les prophètes d'Adam à Jésus, ainsi que des écrits sur l'implantation du christianisme au Yémen qui sont rapportés sous le nom de Wahb au début de la biographie du prophète de l'islam par Ibn Hišām, contemporain de ʿAbd al-Munʿim. À cette époque, le titre de « Commencement », dans le champ de la littérature historiographique, désignait globalement les récits qui avaient précédé l'islam. Plus tard, on devait désigner ce genre littéraire sous le nom, parfois dépréciatif, d'*Isrāʾīliyyāt*[30]. À la fin du IXe siècle, de nombreux extraits textuels ou arrangements de Wahb figuraient, à côté d'autres transmissions de provenances diverses, chez des compilateurs comme ʿUmarā al-Fārisī[31] et des commentateurs du Coran comme al-Ṭabarī. Au Xe siècle, se séparant de l'historiographie ou des commentaires coraniques, ils alimentèrent un genre littéraire autonome dit des « Récits sur les prophètes ». Enfin, Wahb aurait effectué une traduction du livre des Psaumes. Nous en avons au moins une citation textuelle, le début du psaume I, l'*incipit*, en quelque sorte, reproduit par son neveu ʿAbd al-Ṣamad[32].

D'autres que Wahb, et surtout les sermonnaires *(quṣṣāṣ)*, qui étaient toujours plus ou moins conteurs, sont connus pour avoir réemployé des textes religieux,

27 - *Fuqahāʾ*, pp. 57-58 ; *T. D.*, vol. LXIII, p. 377.

28 - *Ṭabaqāt*, vol. V, p. 543 ; *Tīǧān*, p. 9.

29 - Ibn al-Nadīm, *al-Fihrist [Fihrist]*, éd. par Yūsuf ʿAlī Ṭawīl, Beyrouth, Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya, 1996, p. 150.

30 - Roberto Tottoli, « Origin and use of the term *Isrāʾīliyyāt* in Muslim literature », *Arabica*, XLVI, 1999, pp. 193-210.

31 - Raif Georges Khoury, *Les légendes prophétiques dans l'islam depuis le Ier jusqu'au IIIe siècle de l'hégire, d'après le manuscrit d'Abū Rifāʿa ʿUmāra b. Waṯīma b. Mūsā b. al-Furāt al-Fārisī al-Fasawī, Kitāb badʾ al-ḫalq wa qiṣaṣ al-anbiyāʾ*, Wiesbaden, Otto Harrassowitz, « Codici Arabici Antiqui-III », 1978.

32 - *T. Ṣ.*, p. 425 ; voir J. Horovitz, « Wahb b. Munabbih », art. cit., p. 1144a ; R. G. Khoury, *Wahb b. Munabbih*, *op. cit.*, pp. 222 et 261.

dont nous pouvons retrouver les filières car ils faisaient partie de la culture ambiante[33]. Wahb lui-même était sermonnaire, et l'on peut penser que nombre de récits transmis de lui provenaient d'aide-mémoire auxiliaires de sa prédication. Mais nous avons de lui des textes qui se situent sur un tout autre registre. Il s'agit de véritables compositions, qui en font un écrivain adaptateur. Ainsi en est-il des extraits, reproduits par un descendant de Wahb, adaptés du pseudépigraphe appelé *Quatrième Livre d'Esdras*, que nous trouvons chez Fārisī, et, de façon indépendante, chez Ibn Qutayba et Ibn ʿAsākir. La question centrale de l'ouvrage source, sorte d'écrit de théologie narrative, était celle de la justice de Dieu, dans le contexte de l'histoire juive. Dans la paraphrase de Wahb, Esdras est désigné sous le nom arabisé de ʿUzayr, que l'on retrouve dans le Coran, avec l'affirmation, qui serait curieuse si elle n'était purement polémique, que les juifs en auraient fait un fils de Dieu[34]. Les extraits cités de Wahb dans le commentaire de Ṭabarī sur le Coran (sourate 21, 83-84), d'après ʿAbd al-Ṣamad le neveu de Wahb, sont également de vraies compositions adaptées du livre de Job. Ils font une large place aux dialogues de Job avec ses trois compagnons nommément désignés[35]. Le même Ṭabarī, dans son commentaire du Coran (4, 157), reproduit, toujours d'après ʿAbd-al-Ṣamad, un récit de Wahb sur la Passion du Christ, dont l'existence est attestée également dans une source différente[36]. Il s'agit de l'arrangement synthétique d'éléments narratifs tirés des récits évangéliques ; il peut faire penser, bien que de façon fragmentaire, au *Diatessaron*, harmonisation de l'ensemble des quatre évangiles canoniques en un seul, réalisée par l'apologiste chrétien de Syrie Tatien (*ca.* 110-180), et qui resta en usage chez les chrétiens du Proche-Orient au moins jusqu'à la première moitié du Vᵉ siècle. L'étude comparée de ces adaptations en regard de leurs sources, montre que Wahb avait une connaissance précise et complète de ces dernières, et que nous avons affaire à un auteur travaillant à partir de textes, et pas seulement à un prédicateur édifiant son auditoire en se fondant sur des récits oraux ou des réminiscences. La structure littéraire même des écrits sources transparaît comme en filigrane derrière le contenu substantiel qui en est délivré. Il s'en faut de beaucoup que tout ce qui a été transmis sous le nom de Wahb soit du même ordre.

Une première question se pose, celle de savoir en quelle langue Wahb avait accès aux écrits bibliques et parabibliques. Peut-être certains lectionnaires chrétiens existaient-ils déjà en arabe, mais la question est controversée[37]. Sans que

33 - Par exemple Mālik b. Dīnār, Qatāda et Ibn ʿAbbās lui-même, à Bassora ; A.-L. DE PRÉMARE, *Fondations...*, *op. cit.*, pp. 333-335 ; CLAUDE GILLIOT, « Les débuts de l'exégèse coranique », *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, 58, 4, 1990, pp. 82-100, ici p. 93 ; JONATHAN BERKEY, *Popular preaching and religious authority in the medieval Islamic Near East*, Seattle, University of Washington Press, 2001, chap. 1.

34 - *Coran*, 9, 30 ; VIVIANE COMERRO, « Le *Quatrième Esdras* et la littérature islamique », *Revue d'histoire et de philosophie religieuse*, 80, 1, 2000, pp. 137-151 ; *T. D.*, vol. XL, p. 332.

35 - JEAN-LOUIS DÉCLAIS, *Les premiers musulmans face à la tradition biblique. Trois récits sur Job*, Paris, L'Harmattan, 1996, pp. 143-171 ; il n'y a aucun écho de ces dialogues dans les brefs passages coraniques où il est question de Job.

36 - *T. Ṣ.*, p. 443.

37 - Éléments de la discussion présentés par G. SCHŒLER, *Écrire et transmettre...*, *op. cit.*, pp. 26-29.

l'hébreu soit exclu, on peut penser que Wahb a eu accès à des versions syriaques de ces écrits. Nous en avons des indices linguistiques dans certaines de ses adaptations, dont il conviendrait d'approfondir l'analyse en l'étendant à un corpus plus fourni. Notons également que Wahb, parlant des patriarches bibliques, en précise les noms sous leur forme syriaque et hébraïque[38]. Ces quelques indications sont fragiles, mais elles sont à replacer dans une perspective plus générale.

L'implantation juive (IVe siècle), puis chrétienne (Ve-VIe siècles) au Yémen à l'époque ḥimyarite était chose connue. Aussi quelques auteurs arabes classiques ont-ils affirmé que Wahb appartenait initialement à un milieu de « gens du Livre », et plus précisément juif[39]. Cependant, on voit mal quelqu'un issu d'un milieu juif composer un récit de la Passion à partir des narrations évangéliques. Ceci nous ferait penser plutôt à un milieu de culture chrétienne, alimenté principalement par des textes en langue syriaque, entre autres les lectionnaires liturgiques. Le christianisme nestorien, en effet, était implanté dans la partie occidentale de l'Empire sassanide, rivalisant avec le judaïsme. À Herat, d'où venait le père de Wahb, se trouvaient des chrétiens jacobites, que Khusraw II Parviz (591-628) avait déportés de la région d'Édesse[40]. Munabbih père de Wahb, que « Khusraw fit sortir de Herat », a pu faire partie de ce milieu, avant d'être recruté dans un contingent militaire perse envoyé au Yémen. De plus, un *ḫabar* qui paraît au moins refléter ce que l'on disait au Yémen, met en scène Wahb encore jeune garçon, apprenant l'Évangile avec un chrétien nommé Ǧibrīl (Gabriel) et controversant avec lui[41]. Quant aux pseudépigraphes, c'était par des chrétiens, et non par des juifs, qu'ils étaient diffusés depuis longtemps, dans des traductions grecque, syriaque et éthiopienne. Les véritables traductions arabe n'apparurent qu'ultérieurement[42].

La carrière de Wahb se déroula précisément dans la période où se constituaient les collections de textes qui sont à la base du corpus coranique. Ses propres récits sur les prophètes, ceux, du moins, dont on peut être assuré que la teneur essentielle vient de lui, sont contemporains des textes parallèles du Coran concernant les mêmes personnages. On est donc en droit de s'interroger sur leurs rapports mutuels. Ce problème mériterait, en tout cas, un examen sérieux.

Il suffit ici d'observer que Wahb ne pouvait avoir l'intention de se livrer à l'exégèse narrative de textes coraniques. Ce dont nous avons les échos pour son temps, ce sont surtout « de brèves explications, souvent synonymiques, sur certains termes ou passages coraniques »[43]. De plus, le corpus coranique n'était alors pas encore tout à fait stabilisé, comme un certain nombre d'indices donnent à le penser.

38 - *Tīǧān*, pp. 26-29 ; voir aussi R. G. Khoury, *Wahb b. Munabbih*, *op. cit.*, pp. 215-216.

39 - *Ibid.*, pp. 192-194 ; *Fihrist*, pp. 35-36.

40 - Michael G. Morony, *Iraq after the Muslim conquest*, Princeton, Princeton University Press, 1984, chap. 12 et p. 378 ; *Riǧāl*, vol. XIX, pp. 488-489.

41 - *T. Ṣ.*, p. 422.

42 - Voir par exemple Viviane Comerro, Le *Quatrième Livre d'Esdras* dans la littérature arabe. La transmission d'un texte juif « perdu » en milieu chrétien et musulman, Thèse de doctorat, Université de Strasbourg, 2002.

43 - C. Gilliot, « Les débuts... », art. cit., p. 88, où l'auteur parle d'exégèse « paraphrastique ».

Que de nombreux récits de Wahb aient été utilisés par les commentateurs ultérieurs, notamment Ṭabarī (m. 923), pour illustrer les éléments narratifs ou les allusions que le Coran comporte en la matière, est une question différente, qui concerne les générations postérieures.

De toutes manières, les relations bibliques de Wahb sont tout à fait autonomes par rapport aux fragments des récits parallèles du Coran. Relativement à ces derniers, leur contenu est plus riche en détails et plus fidèle à ses sources, d'autant qu'il s'agit toujours de véritables narrations. Quant aux textes coraniques, ils ne ressortissent pas au genre narratif. Leur style particulier tient du récitatif ou de la proclamation. De plus, et surtout, ils obéissaient à des intentions spécifiques qui amenaient leurs concepteurs non seulement à pratiquer couramment l'allusion ou l'ellipse, mais encore à procéder à des sélections significatives dans un fonds biblique antique dont, malgré tout, ils demeuraient tributaires par certains côtés. À tout le moins, dans le même temps, les rédacteurs du Coran et Wahb puisaient-ils dans des sources et un environnement littéraires qui leur étaient communs. Mais ce qui les inspirait respectivement dans leur mode de référence aux écritures bibliques n'était pas identique.

Un dernier point doit être souligné : le rôle primordial que joua la famille de Wahb[44] dans la transmission de ses textes et des *aḫbār* qui le concernent. Il n'est pas le seul dans ce cas. Par-delà la généalogie charnelle, il s'agit de la généalogie d'un savoir. Outre les deux fils de Wahb, son frère Hammām et les descendants de celui-ci, un autre de ses frères, Maʿqil, fut transmetteur d'informations et de textes, diffusés ensuite par ses propres fils, notamment ʿAbd al-Ṣamad (m. 799). Quant à ʿAbd al-Munʿim b. Idrīs (m. 842), compilateur à la suite de son père du *Livre du Commencement*, il était l'arrière-petit-fils de la fille de Wahb.

On peut être certain que des « écrits de Wahb » avaient été conservés par ses descendants comme des sortes d'archives. Ceci ne garantit pas à coup sûr une entière fidélité aux écrits de Wahb dans la transmission qu'ils en effectuaient. En effet, ils ne lisaient sans doute plus eux-mêmes directement les livres bibliques et parabibliques qui en étaient la source, le Coran ayant pris alors leur place comme instance de contrôle. Ils pouvaient donc, sous cette nouvelle autorité, avoir transmis « à la manière des musulmans », pour reprendre une expression du bibliographe Ibn al-Nadīm à ce propos ; ce dernier avait une connaissance précise, acquise auprès de juifs et de chrétiens, des ouvrages bibliques, qu'il présentait « à la manière de leurs détenteurs »[45]. Il est d'autant plus remarquable que la teneur de certains des textes de Wahb ait échappé en partie à la dégradation textuelle. On peut dire, finalement, que, bien davantage que ses collègues juristes et traditionnistes, la communauté lettrée autour de Wahb fut sa propre famille, se prolongeant après lui, élargie aux générations suivantes.

44 - Voir l'arbre généalogique dans R. G. KHOURY, *Wahb b. Munabbih*, *op. cit.*, p. 201 ; il est loisible de l'enrichir encore.

45 - *Fihrist*, pp. 35-38.

Sagesse de Luqmān et *Sagesse de Wahb*

D'après Ibn Qutayba, Wahb avait effectué une lecture quasi exhaustive des sentences de Luqmān, « environ dix mille chapitres *(bāb)* », aurait-il dit. Il s'agissait de la tradition gnomique que les Arabes mettaient sous le nom de Luqmān le Sage, se mêlant avec la *Sagesse* d'Ahiqar l'Assyrien, le *Ḥayqār* connu des chrétiens arabes de Ḥīra, dont il existait des versions en araméen ou en syriaque. « J'ai remarqué, disait-il, que les gens en parsemaient leurs propos et s'en servaient dans leurs discours et leurs épîtres pour prolonger leur propre éloquence »[46]. Ainsi en est-il d'un bref passage du Coran, moyennant lequel le nom de *Luqmān* a été donné comme titre à l'ensemble de la sourate composite où il figure[47].

Wahb b. Munabbih, comme plusieurs prédicateurs connus de son temps ailleurs qu'au Yémen, était un moraliste. Nombreux sont les *aḫbār* qui le présentent comme un sage et citent exhortations et conseils divers, entendus sans doute lors de ses prédications. Mais il semble bien qu'il ait débordé les limites de ce cadre. On lui attribue en effet deux recueils de maximes, *Sagesse de Luqmān* et *Sagesse de Wahb*. En ce domaine encore, au-delà des citations brèves, nous avons de lui quelques textes plus importants, généralement transmis par son frère Maʿqil ou par son arrière-petit-fils ʿAbd al-Munʿim. Ceux attribués à Luqmān sont le plus souvent introduits par la formule, récurrente chez Ahiqar, « Ô mon fils ». Ils sont dans le droit fil de la sagesse orientale ancienne, avec ses conseils de prudence et de circonspection, d'aménité, de modestie, de respect des anciens, de piété filiale ou religieuse, etc.[48]. Ceux attribués directement à Wahb sont souvent introduits par la formule « Ô fils d'Adam ». Ils semblent plus directement liés au contexte religieux et moral de l'époque, les références explicites à des textes constitués n'y apparaissant guère. Wahb y insiste sur l'action morale individuelle *(ʿamal)* et l'effort personnel *(iǧtihād)* ainsi que sur l'intelligence *(ʿaql)* et le savoir *(ʿilm)* qui doivent sous-tendre tout comportement moral et religieux[49]. Si telles étaient l'inspiration et l'orientation pratique de sa propre *Sagesse*, il n'est pas étonnant que sa réflexion

46 - Ibn Qutayba, *al-Maʿārif [Maʿārif]*, éd. par Ṯarwat ʿUkāša (1960), réimpr. Le Caire, al-Hayʾa l-Miṣriyya l-ʿĀmma li-l-Kitāb, 1992, p. 55. Sur l'histoire et les maximes d'Ahiqar de l'Orient ancien jusqu'à l'Antiquité tardive et en différentes langues, voir Albert-Marie Denis *et alii*, *Introduction à la littérature religieuse judéo-hellénistique*, 2 vol., Turnhout, Brepols, 2000, vol. I, pp. 993-1036, ici pp. 1005-1008 (syriaque et arabe) et 1018-1019 (Loqman) ; Bernard Heller et Norman A. Stillman, « Luḳmān », *E. I.*-2, *op. cit.*, t. v, 1983, pp. 817-820.

47 - Coran, 31, *Luqmān*, 12-19. La sourate comporte trente-quatre versets, que l'on peut répartir en plusieurs séries en fonction de leurs thèmes, qui sont variés. Quant à la série des versets 12-19, où il s'agit de Luqmān, elle est elle-même composite.

48 - Ibn Qutayba, *ʿUyūn al-aḫbār [ʿUyūn]*, 2 vol., 4 fasc., Le Caire, al-Hayʾa l-Miṣriyya l-ʿĀmma li-l-Kitāb, 1973, vol. I, 1, pp. 135-136 ; vol. II, 3, p. 275.

49 - *Ḥilya*, vol. IV, pp. 27-84 ; voir Josef Horovitz, « Wahb b. Munabbih », *E. I.*-1, *op. cit.*, t. iv, pp. 1143-1144 ; R. G. Khoury, *Wahb b. Munabbih*, *op. cit.*, p. 263 *sq.*

personnelle se soit portée vers l'un des premiers problèmes théologiques qui apparut à son époque, celui du libre arbitre et de la prédestination[50], la question dite du *qadar*.

Libre arbitre, prédestination et théologie politique

En elle-même, la question du libre arbitre n'était pas neuve au Proche-Orient, chez les zoroastriens et, surtout, chez les chrétiens[51]. Pour les Arabes antérieurement à l'islam, des *aḫbār* littéraires rattachent ce courant de pensée aux chrétiens de Ḥīra, qui, à la fin du VIe siècle, auraient inspiré en ce sens certains vers du poète Maymūn al-Aʿshâ[52].

Chez les musulmans, cependant, le problème du *qadar* doit être situé aussi dans le contexte troublé des schismes politiques qui, après l'assassinat du calife ʿUṯmān, furent à l'origine de différents courants sectaires, khârijites, chiites, murjites, etc. Ce fut à Bassora, dans le cercle des disciples du sermonnaire et moraliste Ḥasan al-Baṣrī de Baṣra (Bassora) contemporain de Wahb et mort en 728, que se manifesta d'abord le courant de pensée en faveur du libre arbitre. Le premier partisan en fut, dit-on, Maʿbad al-Ǧuhanī, lequel aurait reçu d'un chrétien ou d'un zoroastrien cette doctrine qui allait devenir plus tard le point de départ d'une réflexion théologico-politique plus précise, chez les premiers muʿtazilites, ex-disciples, eux aussi, de Ḥasan de Baṣra[53].

L'expression consacrée pour désigner les partisans du libre arbitre était qu'ils « professaient », ou « parlaient sur le *qadar » (qāla bi-l-qadar)*, et l'hérésiographie ultérieure les désigna sous le nom de *qadariyya*, qadarites, sans doute parce qu'ils « s'emparaient d'une question sur laquelle il n'était pas bon de discuter »[54]. « Parler sur le *qadar* », c'était alors affirmer le libre arbitre de l'homme dans le domaine moral et, du même coup, la responsabilité des dirigeants dans leurs actes, et par conséquent la légitimité de l'opposition contre eux s'ils étaient injustes. On raconte que Ṭāwus b. Kaysān, le collègue yéménite de Wahb, déclarait : « Je trouve étonnant que nos frères d'Irak appellent *Ḥaǧǧāǧ* un "croyant" *[muʾmin]* ! » Ce propos

50 - W. MONTGOMERY WATT, *Free will and predestination in early Islam*, Londres, Luzac & Co Ltd, 1948 ; JOSEF VAN ESS, *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra: eine Geschichte des religiösen Denkens im frühen Islam*, 6 vol., Berlin-New York, Walter de Gruyter, 1991-1997, vol. II, pp. 702-703.

51 - Jean Damascène, contemporain de Wahb et fonctionnaire omeyyade entre les années 700 et 705, fut par la suite le théologien grec orthodoxe du libre arbitre. La pensée des théologiens nestoriens de l'Église perse n'était pas différente sur le fond (M. G. MORONY, *Iraq...*, *op. cit.*, pp. 483-484).

52 - ABŪ L-FARAĞ AL-IṢFAHĀNĪ, *Kitāb al-Aġānī*, éd. par ʿAbd Allāh ʿAlī Mahannā et Samīr Ǧābir, 27 vol., Beyrouth, Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya, 1992, vol. IX, pp. 132-133.

53 - *Fihrist*, p. 283 ; *Tahḏīb*, vol. X, pp. 203-204, nº 416.

54 - V. COMERRO, Le *Quatrième Livre d'Esdras...*, thèse citée, I, p. 468. Le mot *qadar*, « pouvoir/décret », devait être finalement réservé à Dieu qui prédétermine les hommes à l'enfer ou au paradis sans qu'ils aient eu aucune part de volonté personnelle dans leurs actes pour mériter leur sort.

revenait à estimer le gouverneur omeyyade « infidèle » *(kāfir)*, ce que l'on appelle le *takfīr*[55]. En sens inverse, affirmer la prédestination revenait à faire de ces dirigeants, même injustes, les agents du décret divin dans l'histoire. L'affirmation du libre arbitre portait donc en germe une contestation susceptible de dégénérer en rébellion armée. On dit que Ḥasan de Baṣra refusa de cautionner l'insurrection d'Ibn al-Ašʿaṯ (701-702), à laquelle son ex-disciple Maʿbad le qadarite avait adhéré. Mais on dit aussi l'inverse, et que Ḥasan bénéficia d'un demi-pardon de la part de *Ḥaǧǧāǧ* une fois la révolte écrasée et Maʿbad exécuté. Aussi, lorsqu'on l'exhortait à se faire le censeur des gens au pouvoir, il se récusait : « Leurs sabres précèdent nos langues. Si nous parlons, ils répondent avec leurs sabres, de cette façon, ajoutait-il en décrivant le coup par un geste de la main[56]. »

Des clercs partagés et sous surveillance

Les dirigeants, califes inclus, étaient donc directement concernés par l'évolution des esprits sur la question[57]. Quant aux clercs, ils étaient indécis et partagés. À Bassora, Muṭarrif b. ʿAbd-Allāh, collègue de Ḥasan, hésitait[58]. À Damas, Makḥūl b. Abī Muslim « parlait sur le *qadar* ». Wahb, dit-on, lui écrivait pour lui conseiller d'intérioriser le conflit entre les deux positions apparemment contradictoires[59]. Au Yémen, Ṭāwus, d'après son fils, se bouchait les oreilles pour ne pas écouter ceux qui discouraient sur le *qadar* « car le cœur est faible »[60].

On dit que Wahb avait écrit sur le *qadar*. On dit aussi que Ṭāwus et Wahb rompirent, et que leur rupture fut irrémédiable[61]. Peut-être cette question y fut-elle pour quelque chose. ʿAṭāʾ Ibn Abī Muslim al-Ḫurāsānī, un juriste de Damas,

55 - *Ṭabaqāt*, vol. V, p. 540. Selon IBN QUTAYBA, *Maʿārif*, *op. cit.*, p. 624, Ṭāwus avait des tendances chiites. Le *takfīr* prononcé contre les dirigeants auxquels on s'oppose est toujours une question actuelle.

56 - *Ṭabaqāt*, vol. VII, pp. 163 et 176 ; *Fihrist*, p. 283. Les *aḫbār* sur la position théorique de Ḥasan de Baṣra sont contradictoires : voir *Muṣannaf*, vol. XI, nos 20085 et 20086 ; *Tahḏīb,* vol. II, p. 236.

57 - Sur les épîtres attribuées respectivement aux partisans des deux positions antagonistes, voir JOSEF VAN ESS, *Anfänge muslimischer Theologie. Zwei antiqadaritische Traktate aus dem ersten Jahrhundert der Hiǧra*, Beyrouth-Wiesbaden, Franz Steiner, 1977, texte arabe pp. 43-54, traduction et commentaire pp. 113-176 (épître anti-qadarite du calife ʿUmar II b. ʿAbd al-ʿAzīz) ; HELLMUT RITTER, « Studien zur Geschichte der islamischen Frömmigkeit, I, Hasan al-Basri », *Der Islam*, vol. XXI, 1933, pp. 67-83 (épître qadarite de Ḥasan de Baṣra adressée au calife ʿAbd al-Malik). L'authenticité de ces écrits, anciens cependant, est douteuse (MICHAEL COOK, *Early Muslim dogma. A source-critical study*, Cambridge, Cambridge Universiry Press, 1981, chap. IV ; FRITZ ZIMMERMANN, « The particle *Ḥattā*, God's knowledge of what we shall do and the caliph ʿUmar b. ʿAbd al-ʿAzīz », *in* A. JONES (éd.), *Arabicus felix: Luminosus Britannicus*, Oxford, Ithaca Press Reading, 1991, pp. 163-180).

58 - *Muṣannaf*, vol. XI, nos 20098 et 20089 ; *Ṭabaqāt*, vol. VII, p. 142.

59 - *Ibid.*, p. 454 ; *Tahḏīb*, vol. X, p. 259 ; *Ḥilya*, vol. IV, no 4732.

60 - *Muṣannaf*, vol. XI, nos 20075 et 20099 ; *T. Ṣ.*, p. 366.

61 - *Ma ʿārif*, p. 550.

racontait : « J'ai interrogé Wahb b. Munabbih et lui ai demandé : "Qu'est-ce que ces écrits qui ont été rédigés d'après ce que tu as dit sur le *qadar* ?". Wahb b. Munabbih m'a répondu : "Je n'ai écrit aucun d'eux" », réponse évasive faite à quelqu'un qu'il savait proche des gens au pouvoir et à qui il reprochait, dit-on, de rechercher leurs faveurs[62].

En 719, sous le califat de ʿUmar II b. ʿAbd al-ʿAzīz, on profita du pèlerinage à La Mecque pour tenter d'éclaircir la question : « L'ensemble des juristes, dit ʿAbd al-Razzāq d'après son père, accomplirent le pèlerinage en l'année 100. Wahb fit donc le pèlerinage. Lorsqu'ils eurent achevé la prière du soir, un petit groupe, dans lequel se trouvaient ʿAṭāʾ [b. Abī Rabāḥ] et Ḥasan b. Abī l-Ḥasan [de Baṣra], vint trouver Wahb, afin de s'entretenir avec lui du *qadar*. Au lieu de leur répondre il se mit à leur donner ses avis sur un sujet concernant la louange [de Dieu], et il ne cessa qu'au moment de la prière de l'aurore. Ils se séparèrent et ne lui posèrent plus aucune question. » « Or, commentait Ibn Ḥanbal, le transmetteur final (m. 855), on le créditait de quelque opinion suspecte sur le *qadar*. Mais il se rétracta », s'empressait-il d'ajouter[63]. Ḥasan de Baṣra et ʿAṭāʾ Ibn Abī Rabāḥ (m. 732), jurisconsulte à La Mecque, les deux hommes qui émergent du groupe, avaient peut-être des opinions opposées. On attribue à ʿAṭāʾ l'affirmation suivante : « La prédestination, bonne ou mauvaise, douce ou amère, vient en totalité de Dieu ; l'homme n'y a aucune part de volonté, ni aucune part qui lui soit déléguée[64]. » Quant à Wahb, devant un collectif de collègues quasi constitué en tribunal, à moins qu'ils ne fussent simplement soucieux d'adopter une position commune, il avait éludé la question. On raconte enfin que ʿAmr b. Dīnār (m. 744), des *Abnāʾ* originaires de Herat comme Wahb, mais qui s'était établi à La Mecque, vint faire part à ce dernier de son sentiment, en aparté. « Je vins voir Wahb b. Munabbih, dans sa maison, à Sanaa. Il m'offrit à manger des noix d'un noyer qu'il avait chez lui. Je lui dis : "J'aurais aimé que tu n'aies pas écrit sur le *qadar*". Il me répondit : "Et moi aussi, par Dieu ! j'aurais aimé cela !"[65]. » Ainsi collationnés, tous ces *aḫbār*, qu'ils soient apocryphes ou non, forment un faisceau assez significatif, au moins, de l'inquiétude suscitée alors dans le milieu des clercs par le problème du *qadar* et, sans doute, par la position de Wahb sur cette question. Il fallait en effet se déterminer, ce problème, en principe d'ordre doctrinal, entraînant alors des conséquences pratiques redoutables.

Ce fut sous le califat de Hišām b. ʿAbd al Malik (724-743) que fut exécuté Ġaylān de Damas. D'origine copte, Ġaylān avait travaillé dans l'administration de ʿUmar II, avec lequel il avait eu, déjà, quelques démêlés. Admirateur, pourtant, de l'éloquence des Arabes bédouins, il était, dans le domaine littéraire, l'un des meilleurs épistoliers du temps en langue arabe. Ses épîtres constituaient « un

62 - *T. D.*, vol. LXIII, pp. 386-387 ; *Ḥilya*, vol. IV, nos 4648, 4660 et 4700.

63 - *T. D.*, vol. LXIII, p. 385 ; *Tahḏīb*, vol. XI, p. 148.

64 - *Ḥilya*, vol. III, no 4265. Sur ʿAṭāʾ b. Abī Rabāḥ, voir H. MOTZKI, *Origins*..., *op. cit.*, pp. 246-262.

65 - *T. D.*, vol. LXIII, p. 385. Sur ʿAmr b. Dīnār, voir *Ṭabaqāt*, vol. V, pp. 479-480 ; H. MOTZKI, *Origins*..., *op. cit.*, pp. 262-268.

ensemble de deux mille feuillets », dit Ibn al-Nadīm, et elles furent longtemps en circulation[66]. Peut-être cela rendait-il leur auteur d'autant plus dangereux.

Ġaylān, en effet, s'était lancé dans un programme de propagande politique, soutenant que la légimité du calife reposait avant tout sur le fait d'être un bon musulman et non sur celui d'appartenir aux Qurayš, la tribu des califes omeyyades. Faute de cette condition morale et religieuse, il pouvait être déposé. Ġaylān fut arrêté. Une fatwa favorable à son exécution fut délivrée par son ancien disciple, le mufti syrien al-Awzāʿī (m. 774). Un *ḫabar* met en scène Ġaylān, confronté par le calife avec un autre clerc, Maymūn b. Mihrān, dans une épreuve doctrinale sur le *qadar*. Maymūn avait été autrefois chargé du Trésor public sous le contrôle de Ġaylān. « — "Dieu peut-Il vouloir qu'on Lui désobéisse ?", dit ce dernier lors de la confrontation. — "Peut-on désobéir à Dieu contre Son gré ?", rétorqua Maymūn. — "Réponds", dit le calife. Ġaylān resta coi. Alors le calife ordonna de lui couper les mains et les pieds. » Ġaylān fut crucifié à la porte de Damas, avec un de ses partisans appelé Ṣāliḥ b. Suwayd[67].

Les clercs étaient donc sous surveillance. Maymūn, le contradicteur de Ġaylān, donnait lui-même, dit-on, le conseil suivant : « Il y a quatre sujets dont tu ne parleras pas : ʿAlī, ʿUthmān, le *qadar* et les astres[68]. » Selon un *ḫabar*, Wahb aurait eu un entretien avec un haut fonctionnaire omeyyade, Abū l-Miqdām Raǧāʾ b. Ḥaywa : « — J'ai conféré avec toi autrefois, lui dit celui-ci, et tu disais : "J'ai conféré avec ʿAṭāʾ et Muǧāhid. Or ils étaient d'un avis contraire au tien." — "Tout le monde disait juste", répondit Wahb, "les uns déclaraient Dieu indemne [de toute injustice], et les autres défendaient jalousement [l'affirmation de sa toute-puissance], mais ils se trompaient dans l'explication[69]." » Raǧāʾ b. Ḥaywa (m. 730), originaire de Palestine, était un inconditionnel des Omeyyades. Responsable de la réalisation du Dôme du Rocher au temps de ʿAbd al-Malik, il fut également le fidèle secrétaire de ʿUmar II. Lorsque Ġaylān fut exécuté, il écrivit au calife Hišām pour le conforter dans la justesse de sa décision au cas où il en aurait eu quelque remords. Tout

66 - *Fihrist*, p. 188 ; AL-ǦĀḤIẒ, *al-Bayān wa l-tabyīn*, éd. par ʿAbd al-Salām Muḥammad Hārūn, 4 vol., Le Caire, Maktabat al-Ḫāngī, 1975, vol. I, p. 295 n. 4 ; vol. II, p. 164 ; vol. III, p. 29 ; *Ma ʿārif*, p. 484 ; *ʿUyūn*, vol. I, 2, pp. 345-346 ; *Tahḏīb*, vol. VIII, p. 226.

67 - ṬABARĪ, *Annales*, 15 vol., éd. par M. J. De Goeje *et alii*, Leyde, E. J. Brill, 1879-1901, série II, p. 1733 ; *Ṭabaqāt*, vol. VII, p. 478 ; JOSEF VAN ESS, « Ḳadariyya », *E. I.-2*, t. IV, 1974, pp. 384-388, ici p. 386. Pour une vue critique, voir STEVEN C. JUDD, « Ghaylan Al-Dimashqi: the isolation of a heretic in Islamic historiography », *International journal of Middle East studies [IJMEMS]*, 31, 1999, pp. 161-184 ; le programme de Ġaylān, la *ġaylāniyya*, refit surface comme support revendicatif du califat éphémère de Yazīd III (744) : JOSEF VAN ESS, « Les qadarites et la *ġailānīya* de Yazīd III », *Studia islamica*, XXXI, « Voluminis memoriae J. Schacht dedicati, pars prior », 1970, pp. 269-286.

68 - *Ḥilya*, vol. IV, p. 95, nº 4875. Lorsqu'il avait été nommé juge, Wahb avait dû renoncer à son goût pour l'astrologie et pour l'interprétation des songes (*ibid.*, vol. IV, pp. 58-59, nº 4739 ; *T. D.*, vol. LXIII, p. 379 ; *T. Ṣ.*, p. 440).

69 - *Muṣannaf*, XI, nº 20092. Muǧāhid b. Ǧabr (m. entre 718 et 722), aurait transmis les explications *(tafsīr)* d'Ibn ʿAbbās sur des textes coraniques (C. GILLIOT, « Les débuts... », art. cit., pp. 88-89).

ceci n'empêchait pas le calife de faire surveiller ses propos publics par des espions qui se mêlaient à ses auditeurs[70]. Raǧāʾ faisait peut-être, à son tour, office d'enquêteur auprès de Wahb. Celui-ci, cependant, n'était pas un politique. La réponse qui lui est attribuée était celle, prudente et subtile, d'un intellectuel.

La persécution des qadarites fut une des marques du califat de Hišām. Plusieurs notables connurent l'exécution, le bannissement ou l'enfermement. On vit revenir au Yémen les gouverneurs « à poigne » comme au temps de Ḥaǧǧāǧ. Wahb fut mis en prison par l'un d'eux, Yūsuf b. ʿUmar. Ses descendants évoquent à ce sujet un pieux souvenir, dont le *ḫabar* est transmis sous différentes formes. Emprisonné, Wahb jeûna trois jours durant. On lui demanda pourquoi. Il répondit par un jeu de mots laconique : « On a produit pour nous, alors nous avons produit. » « Il voulait dire, explique l'informateur, qu'on avait produit pour lui l'emprisonnement, et que, lui, il avait produit un surcroît de dévotion[71]. » Manière de dire que, lorsqu'il subit le mal dont il n'est pas le maître, l'homme reste maître, grâce à son libre arbitre, de produire le bien[72]. Wahb, âgé, mourut des suites de la bastonnade que lui fit infliger le gouverneur, parce que, dit-on, il « avait parlé sur le *qadar* »[73].

Ibn Qutayba, au IXe siècle, fournit une liste de qadarites dans laquelle figure le nom de Wahb b. Munabbih, en y ajoutant, lui aussi, la mention : « Puis il se rétracta[74]. » Il se faisait l'écho d'une sorte de récupération consistant à blanchir Wahb ainsi que quelques-uns de ses contemporains de toute suspicion d'hérésie. On dira qu'il s'était rétracté sur la foi des livres descendus du ciel et qu'il avait lus, ou sur la foi d'une citation de l'Évangile. On composa même un *ḥadīṯ* prémonitoire de Muḥammad disant : « Paraîtront deux hommes dans ma communauté : l'un se nommera Wahb, Dieu lui donnera la sagesse ; l'autre se nommera Ġaylān, dont la séduction sera plus nocive pour ma communauté que la séduction de Satan[75]. » Les bases de la piété populaire à l'égard de Wahb étaient posées sur la

70 - Sur Raǧāʾ b. Ḥaywa, *T. D.*, vol. XVIII, pp. 96-116 ; *Ḥilya*, vol. V, pp. 193-201, ici p. 195, nº 6802 ; SIBT AL-ĞAWZĪ, *Mirʾāt al-zamān*, Oxford, Bodleian Library, ms. Marsh 289, ff. 153b-155b, édité par AMIKAM ELAD, « Why did ʿAbd al-Malik build the dome of the rock? A re-examination of the Muslim sources », *in* J. RABY et J. JOHNS, *Bayt al-Maqdis, ʿAbd al-Malik's Jerusalem*, part 1, Oxford, Oxford University Press, « Oxford studies in Islamic art-IX », 1992, pp. 53-58 (Appendix), voir pp. 54 et 56 ; trad. angl., pp. 33-38, ici pp. 35 et 37 ; CLIFFORD EDMUND BOSWORTH, « Rajāʾ Ibn Ḥaywa al-Kindī and the Umayyad Caliphs », *The Islamic quarterly*, XVI, 1/2, 1972, pp. 36-80 ; A.-L. DE PRÉMARE, *Fondations*..., *op. cit.*, pp. 168-172.

71 - *Uḥdiṯa la-nā fa-aḥdaṯnā* (le verbe *aḥdaṯa* signifie « produire/créer » quelque chose de nouveau) : *T. Ṣ.*, pp. 441-442 ; *T. D.*, vol. LXIII, pp. 400-401.

72 - Le *ḫabar* veut illustrer la piété pratique de Wahb, source de sa position qadarite. Celle-ci ne fait pas de doute pour J. VAN ESS, *Anfänge*..., *op. cit.*, p. 221.

73 - *T. Ṣ.*, p. 433 et n. 4 ; *Tahḏīb*, vol. XI, p. 148 ; voir aussi R. DAGHFOUS, *Yaman*..., *op. cit.*, vol. II, p. 632.

74 - *Maʿārif*, p. 625.

75 - *T. Ṣ.*, p. 340 ; *Ṭabaqāt*, vol. V, p. 543 ; *T. D.*, vol. LXIII, pp. 374-376 et 386-387. *Fitna*, « séduction », signifie aussi « révolte, rébellion, guerre civile ».

garantie de ce *ḥadīṯ*[76]. Mais il est vrai qu'à l'époque de sa création, la prédestination faisait partie des articles de foi du « credo » islamique exprimé par les gens de la *Sunna*[77].

Dans la génération dite des « successeurs » des compagnons de Muḥammad, Wahb b. Munabbih tint une place singulière. Au milieu de collègues parmi lesquels dominait encore le principe de la transmission orale du savoir religieux islamique, il fut un homme de lectures et d'écritures concernant un savoir moral ou religieux relativement autonome. Dans un milieu où commençait à se forger une *Sunna* à dominante législative, son activité intellectuelle, peu soucieuse de juridisme, fut centrée sur les traditions du Yémen antique, sur les écrits de la sagesse orientale commune, et sur les écritures exogènes. Dans un contexte politiquement troublé, et dans un milieu de clercs où commençait à poindre une orthodoxie théologico-politique, il « parla sur le *qadar* » et en subit les conséquences.

Sa singularité réside surtout dans l'objet principal de son activité : une réécriture et une adaptation en arabe d'écrits qui venaient de milieux extérieurs à l'islam. Il ne fut pas le seul, parmi les musulmans de ce premier siècle de l'hégire, à citer des sentences de sagesse antique et des narrations juives et chrétiennes. Mais, dépassant la simple répétition orale de motifs littéraires ambiants, et recourant aux textes eux-mêmes, il fit de ceux-ci la base de ses propres compositions, en reconnaissant comme telles ses références originelles : « J'ai lu [...]. » C'est ici que la différence entre Wahb et les autres me paraît importante. Elle démarque l'activité proprement littéraire sur des écrits connus, de l'activité du sermonnaire visant à édifier, ou de celle du scribe tendant à occulter les sources de son texte sacré.

Cependant, cette activité singulière fut, par la suite, submergée par une inflation de récits rapportés sous le label de Wahb – « Wahb a dit [...] » –, où se mêlent tous les registres, au point que certains ne verront plus en lui qu'« un conteur de l'Arabie du Sud », ou un pourvoyeur de « légendes israélites », qui constitueront une part importante de ce que nous appelons communément aujourd'hui les « légendes islamiques ». Je ne sais si Wahb, comme d'autres en son temps et dans le même domaine, s'est prêté lui-même à ce jeu, qu'amplifiera la postérité. Car, au travers des *aḫbār* et des textes fragmentaires dispersés et souvent recomposés, nous ne pouvons guère connaître, au-delà d'un pur phénomène d'entropie, les causes réelles de cette déperdition, ou de cette dérive vers le simple folklore.

Alfred-Louis de Prémare
Université de Provence

76 - Sidi Wahb b. Munabbih a son mausolée dans la région de Tlemcen (information de Jean-Louis Déclais).

77 - Cf. ARENT JAN WENSINCK, *The Muslim creed. Its genesis and historical development*, Cambridge, Cambridge University Press, 1932, chap. VI. Sur le rôle du califat dans le développement de la *Sunna*, voir PATRICIA CRONE et MARTIN HINDS, *God's caliph*, Cambridge, Cambridge University Press, 1986, chap. 5.